

Такие места в переложении особенно значимы, так как они лирически выражают «основную мечту», главную тему Псалтири. Даже самая мрачная тема в псалмах должна непременно возыметь светлое разрешение.

Таким образом, поэтика Псалтири Тредиаковского – особый способ познания языка и – шире – именно божественного языка, божественной мудрости. Поэт не морализаторствует, он открывает и познает, «идя во всем от себя» – смело, самостоятельно, безоглядно. Согласимся, что многое спорно в предложенных Тредиаковским поэтических решениях, но его интуитивное стремление к созданию поэзии песенной, легкой, гибкой, высокой, нравственно чистой и безупречной неодолимо никакими «нелепостями» стиха. Тем более что необыкновенное всегда граничит с нелепым, и провести строгую грань между ними бывает трудно, а порой и невозможно.

Берков П. Н. История русской журналистики XVIII в. М.; Л., 1952.

Лотман Ю. М. «Езда в остров любви» Тредиаковского и функции переводной литературы в русской культуре первой половины XVIII века // Избр. ст.: В 3 т. Таллин, 1992. Т. 2.

Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. 4-е изд. Л., 1978. Т. 7.

Тредиаковский В. К. Рассуждение об оде вообще // Избр. соч. В. К. Тредиаковского. М., 1849. (Собр. соч. известнейших русских писателей; Вып. 3).

Е. Е. Приказчикова

НРАВСТВЕННО-РЕЛИГИОЗНАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В ПОЭМЕ М. ХЕРАСКОВА «ВЛАДИМИР ВОЗРОЖДЕННЫЙ»

М. Херасков, известный русский поэт XVIII в. и один из активных деятелей русского масонства, в поэме «Владимир Возрожденный» признавался:

© Приказчикова Е. Е., 2007

Труднее всех наук, некончимая в век,
Для человека есть наука – человек!

[Херасков, 1809, 102]¹.

В настоящее время никому не надо доказывать, что «мировоззрение масонства в целом носит ярко выраженный религиозно-антропоцентрический характер и главной задачей масонских теоретиков всегда было познание “божественной” сущности человека и с этих позиций определением смысла и цели его бытия» [Болдырев, 1985, 78–79].

В масонской антропологии человек рассматривался как падшее существо, «ветхий Адам», который благодаря остающемуся внутри него «божественному свету», собственным усилиям и божественной милости может пройти путь внутреннего духовного возрождения, имея в качестве образца пример *богочеловека* Христа. Именно жизнь, смерть и воскресение Христа дают человеку надежду на возможность мистически сблизиться с Богом, вернуться к своей утерянной в результате грехопадения божественной сущности. Итак, масонский миф о человеке являлся, по существу, мистерией возрождения человеческого духа, совлечения с него оболочки «ветхого Адама». При этом масоны считали, что истинным христианином можно стать, только пройдя через длинный и трудный путь искушений плотского мира, его страстей.

Созданию масонской религиозно-этической концепции человека во многом способствовало учение о «внутреннем человеке», представленное в книге И. Арндта «Об истинном христианстве», которая была издана в типографии Ивана Лопухина в 1784 г.

Ценность и авторитетность этого источника в масонской среде объяснялась тем, что в своем трактате Арндт, занимаясь комментированием библейского текста, доказывает, что учение о «внутреннем человеке» целиком и полностью заключено в тексте Священного Писания. Надо только уметь его прочитать. Более того, по мнению писателя, «великая есть неспособность и неудобность к царству Божию, не зная внутреннего нового человека» [Арндт, 1784, 140].

¹ Далее все цитаты из поэмы М. Хераскова приводятся по этому изданию с указанием в скобках соответствующей страницы.

Внутренний новый человек, по Арндту, «есть обновленный образ Божий в нас» [Там же, 15]. Его характеризует «новое сердце», «просвещенная верующая душа». Его богочеловечество выражается в том, что он «вовсе предается милостивой воле Божией, несет крест свой в великом терпении, понеже знает, что он делается чрез то сообразен образу Сына Божия» [Там же, 20]. Поэтому новому человеку «Христа ради умереть есть радость и честь».

Одним из самых сложных вопросов, связанных с масонской антропологией, был вопрос о свободной воле человека. В. Сахаров писал: «Масонство выдвинуло идею свободной воли конкретного “частного” человека... Свободу человека, в том числе и политическую, масоны связывают прежде всего со свободой воли, ибо речь идет о внутренней, духовной свободе внешне, материально, политически несвободного человека. Вольные каменщики учили, что человек всегда свободен, хотя и почти всегда поработен» [Сахаров, 2004, 94].

Думается, что вопрос о свободе воли человека не решается так однозначно, как это представляет Сахаров. Ведь свободная воля традиционно отождествлялась с гордыней, одним из семи смертных грехов. Именно поэтому, говоря о возрождении «ветхого Адама», масоны настаивали на необходимости... насилования воли.

Так, у И. Лопухина в трактате «О внутренней церкви» в главе VIII, которая называется «Насилование воли», читаем: «...надлежит собственную свою волю насиловать к исполнению воли божественной» [Лопухин, 1990, 291]. И далее: «Насилование развращенной воли падшего естества нашего... есть главное дело при совлечении ветхого человека; и сим насилованием нудится в душе царствие Божие» [Там же].

Путь обретения масонской истины: от жажды просветления, через тяжкие испытания в храм Премудрости – представлен во многих жанровых формах масонской литературы, например, в масонской духовной оде, яркими образцами которой являются «Ода ищущим мудрости» В. И. Майкова и «Ободрение свободному каменщику» П. И. Голенищева-Кутузова.

Развернутый образец этого мифологического пути «братьев» можно найти и в крупных жанрах масонской литературы, например в жанре масонского романа.

Так, в романе М. Хераскова «Полидор, сын Кадма и Гармонии» главный герой, облачившись в «белые ризы» и руководствуясь советами «Духа пустынного», отправляется в путешествие в поисках Мудрости-Теандры.

Однако наибольшая слава выпала все же на долю масонской поэмы М. Хераскова «Владимир Возрожденный», содержащей религиозно-нравственную концепцию человека.

Поэма Хераскова, первое издание которой появилось в 1785 г., занимает исключительное место в истории русской литературы. Н. Карамзин, оценивая это издание «Владимира», так отозвался о нем в письме к Лафатеру в 1787 г.: «Лучшее произведение его (Хераскова. – Е. П.) остается еще непонятым моими соотечественниками» [Карамзин, 1984, 469].

Н. К. Пиксанов, обращая внимание на исключительный аллегоризм и иносказательность поэмы, считал ее наиболее декларативным документом из всех художественных произведений русского масонства XVIII в. «В основу поэмы положена идея нравственного возрождения человека под влиянием христианства, – писал Пиксанов. – Герой поэмы князь Владимир проходит степени богопознания, как их проходили и масоны – от низших степеней к высшим» [Пиксанов, 1947, 76–77]. В. Сахаров называл «Владимира Возрожденного» «громоздким, зашифрованным произведением-лабиринтом, где герой – “Человек вообще” шел от падений и соблазнов к просветлению и возрождению через медленное и трудное познание истины» [Сахаров, 2000, 74].

Сам Херасков советовал читать свое произведение как «странствие внимательного человека путем истины, на котором встречается он с мирскими соблазнами, подвергается многим искушениям, впадает во мрак сомнения, борется с врожденными страстями своими, наконец преодолевает себя, находит стезю правды, и, достигнув просвещения, возрождается» [II].

Нравственно-религиозная концепция человека в поэме М. Хераскова принципиально совпадает с главнейшей идеей трактата И. Лопухина «О внутренней церкви» (1789) – идеей возрождения «внутреннего человека». При этом Лопухин непосредственно ссылается на авторитет Евангелия: «Возрождение, или обновление во Иисусе Христе, есть главный предмет и единое на потребу» [Гал., VI, 15]. Хераскова и Лопухина связывали узы искренней

дружбы и приязни, часто беседовали они и о религиозных вопросах. Херасков прямо писал в поэме «Владимир»:

Твоя мне, Лопухин, разумная беседа,
Полезней многих книг, библейска слаще меда [233].

Это позволяет сделать предположение, что для Хераскова поэма «Владимир» была художественной иллюстрацией к важнейшей утопии масонства – антропологической, целью которой было показать возможный путь возрождения «ветхого Адама».

Главный герой поэмы Хераскова – князь Владимир – символизирует собой образ не только *человека вообще*, находящегося на самой нижней ступени масонского восхождения к истинному свету. Он – *правитель*, но при этом типичный «плотский» человек, по терминологии масонов, язычник, имеющий 5 жен и 1000 наложниц, больше всего любящий войну и славу и, главное, привыкший поступать в соответствии со своей свободной волей.

Третье, наиболее полное издание поэмы 1809 г. включает XII и XIII песни, в которых повествуется о духовном странствии и приключениях Всеволода, сына Владимира. Этот обширный эпизод, в значительной мере разрушающий композиционную стройность всего произведения и надолго отвлекающий внимание читателей от осады Владимиром Херсонеса, принципиально важен для Хераскова в нравственно-дидактическом смысле. Всеволод во многом повторяет путь своего отца Владимира, но если Владимир – историческое лицо, государь, правитель, который вступает на путь просвещения не только для себя, но и для России, то «возрождение» Всеволода, его борьба с Суесвятством – это борьба частного человека за победу добродетели внутри себя. Последняя проблема была необыкновенно важна для Хераскова, который писал поэму для своих друзей-масонов и видел в них не сенаторов, не действительных тайных советников и т. д., но прежде всего нежных и преданных друзей. Так, примечательно обращение Хераскова к И. Лопухину, присутствующее в поэме: «Сын нежный, верный друг, честнейший человек!» [232].

Путь Владимира к духовному возрождению начинается с теоретического постижения им сущности масонской космогонии, царства Астреи, Небесного вертограда в VII песне и масонской

антропологии, истории преобразования «ветхого Адама» во «внутреннего человека» в VIII песне. Связан этот «малый свет» с мудростью старца Идолема, а затем византийского философа Кира, к учению которого Владимир приобщается, еще находясь в Киеве.

При этом в 7-й главе поэмы чувствуется влияние мифологемы «золотого века», столь характерной для XVIII столетия вообще, однако эта мифологема получает «масонский извод». Для масонов золотой век – это прежде всего царствование возрожденно-го, «внутреннего» человека, который «может... гармонизировать неустроенный мир косной мертвой материи и окаменевшей души (“дикий камень”), привести восставшее к новой жизни человечество в золотой век Астреи, в вечное царство блаженства и гармонии» [Сахаров, 2004, 111–112].

Херасков при описании масонского царства Астреи уделяет внимание изображению не внешней, открытой для всех, но внутренней, скрытой красоты природы, что соответствует не земному, но Небесному вертограду. Описание этого вертограда «нетленности», которая «все виды облекла небесною красою», чем-то напоминает знаменитые эйдосы Платона, которые являют себя в мире через материальное начало: «Натуры дух сокрыт, но видима краса» [84]. Эта видимая красота природы («Едемскими она сияет красотами») позволяет Владимиру узнать эдемский вариант масонского золотого века, который часто отождествлялся с веком Астреи. Однако у Хераскова этот золотой век «цветет» не на другой планете, как в «Путешествии в город Белев» В. Левшина, не на чудесном острове, как в «Путешествии в землю Офирскую» М. Щербатова, не в идеальной сельской местности, как в классическом жанре идиллии, но в ином ментально-религиозном измерении, в христианском мире. И эту инаковость мира истинной природы, недоступной «плотскому» взору, сразу же чувствует князь Владимир, который признается старцу Идолему:

Я нищий пред тобой, ты Царь передо мною [86].

С этого момента главный герой поэмы окончательно решает встать на путь возрождения, что и происходит в последней главе поэмы, когда Владимир оказывается в Святительном соборе в Херсонесе.

Путь к возрождению начинается в киевском храме первых христиан. При этом критики, например Г. Давыдов, справедливо отмечали, что поведение Владимира в храме разительно напоминает поведение неопфита перед его вступлением в масонскую ложу [см.: Давыдов, 2000].

Символом начала духовного просветления героя является выраженное им желание постичь истину. Обращаясь к своим спутникам Версоне и Законесту, первым киевским христианам, Владимир просит: «Откройте тайну мне святой своей науки» [95].

После этого герой с большим трудом поднимается по «лестнице» храма, падая, изнуряясь трудами и орошаясь потом. Этот подъем имеет символическое значение. Масонская символика лестницы знаменовала собой духовный рост человека, его труды, направленные на преодоления в себе «ветхого человека». При входе в храм Владимира озаряет «великий свет», который, как молния, пронизывает даже смеженные глаза героя. Можно сравнить этот свет с масонским ритуалом снятия черной повязки с глаз неопфита, когда тот неожиданно оказывается в масонской ложе перед братьями. У Г. Давыдова читаем: «...обрядовый или, точнее, масонско-обрядовый слой составляют символические падения при входе в храм, в самом храме – ослепительный яркий свет, такой обыкновенно бывал при снятии с глаз повязки, клятва верности, ступени совершенства к небу» [Давыдов, 2000, 141].

После этого герой слышит «священный некий глас», и его вопросы также можно сопоставить с вопросами, которые задавались неопфиту в масонской ложе относительно его целей прихода в нее:

Чего ты ищешь, Князь? Сей голос вопрошает.
Ищу, ищу себя, Владимир повторял,
Себя, которого я в мире потерял;
Ищу души моей, ищу достигнуть к Богу!
Обращешь, был ответ, искомую дорогу [95].

Герою дается совет: «Зри вспять себя!», после чего Владимир «зрит светлое зеркало» [95]. В этом зеркале Владимир видит все свои языческие пороки: Гордость, Властолюбие, Тщеславие, Сребролюбие, Чувственность к любовной сладкой неге. Лицемерие собственных пороков заставляет его «стыдяся» отвратить «слезамы полны очи» [96]. Более того:

Владимир внешнего духовный взненавидел [96].

Для сравнения: в трактате И. Лопухина «Внутренняя церковь» утверждается, что начало познания человеком самого себя должно открыть ему горькие истины: «Тогда раздирается завеса ослепления, и человек видит глубину падения своего, живо ощущает греховную свою мерзость и все бедство, приключенное себе отвращением своим от любви Божией» [Лопухин, 1990, 302].

Однако, увидев свое несовершенство, Владимир все-таки не теряет надежды на спасение, так как в соответствии с масонской антропологией внутри «ветхого человека» все же остается искра божественного луча, который поможет этому «плотскому» человеку достичь духовного возрождения. Эта идея прямо выражается в поэме:

Ту искру видит он внутри души возженну,
Которой смертному быть должно возрожденну;
Явилась скрытою Владимиру она,
Под грудю мирских сует погребена [96].

Владимир возопил во сладком восхищенье:
Полезно смертному такое просвещение...

*Я ныне сладости мирские отвергаю:
Коль нужно, то венец с главы моей слагаю*

(выделено мною. – Е. П.) [97].

Для масонов это принципиальный момент. Во имя познания истины человек должен был готов отказаться от всех искушений общественной и государственной жизни. Между короной и «светом истины» следовало выбирать свет истины. Такие взгляды масонов впоследствии отразились на их взаимоотношениях с императором Павлом I, от которого они ждали служения «свету истины».

Рассказ византийского философа Кира об антропологической утопии «просветления» тварного человека ставит Владимира перед жестким выбором: ад или рай. Он свободен в своем выборе, но должен помнить:

С Мессией внидешь в рай, с Адамом внидешь в ад [116].

Казалось бы, выбор Владимира должен быть очевиден, но это теоретическое просвещение главного героя становится только началом его духовных и житейских странствий.

Так, достаточно было Владимиру услышать из Киева призывный звук военной трубы (конец 8-й главы), он сразу же забывает, что совсем недавно за познание истинного просвещения был готов сложить с себя корону, и устремляется навстречу дьявольским искушениям.

Дьявольские искушения принимают облик страстей, к которым прежде был привержен Владимир, – это любовь и военная слава. Тем самым доказывается, что Владимир все еще раб мирских утех.

Идя на трубный звук, Владимир встречает в пещере призрак Версоны, которая молит его о помощи и обещает отдалиться ему, если он спасет ее. И только глас Кира, раздавшийся в пещере и предостерегающий Владимира от чародейства, спасает героя от бесчестия. Вслед за этим Версона превращается в дым, оставляя после себя только «серный запах». Кир рассказывает, что это «геенские соблазны», которые «смущают прелестью, смущают нас войной» [122].

Но это только начало искушений Владимира. Девятая глава поэмы – кульминация изображения торжества «адских» сил. Именно в ней происходит страшное жертвоприношение младенца, показывается языческий ад и рай, что является своеобразной негативной параллелью к соответствующим картинам предыдущей 8-й главы, изображающей ад и рай масонов, которые отождествляют свой рай с истинным христианством.

М. Херасков, желая прославить возрождение России после принятия христианства, создал один из самых темных масонских мифов о языческом прошлом Руси. Языческие боги у него, по сути, прямо отождествляются с человеческими пороками и рисуются черными красками. Во 2-й главе чародей Зломир собирает их в храме Перуна для того, чтобы придумать, как отвратить Владимира от новой христианской веры, которую он хочет принять. В результате «лютый бог» Чернобог хочет прельстить Владимира военной славой, бог подземного мира «злой» Ний пытается напустить на него страх, бог Знич, в котором «сияет Феб, сын Древнее Латоны», – вызвать мятеж в Киеве. «Сластолюбивая» Лада мечтает соблазнить Владимира новой любовью и т. д.

Воплощением абсолютного зла в поэме становится Перун, через которого действует сам «Князь мира», т. е. Дьявол. При этом

Херасков совсем не замечает противоречия в том, что его «языческие» боги находятся на службе у христианского Дьявола. Для дуалистической картины мира, которая была свойственна масонам, противопоставление мрака и света, черного и белого было само собой разумеющимся. Описание Дьявола в поэме Хераскова – вообще один из первых опытов такого рода в русской литературе Нового времени. Это описание предваряет демонологическую тему русского романтизма, получившую логическое завершение в творчестве М. Лермонтова.

Херасков пишет о Князе тьмы:

Комете пламенной его подобен зрак,
Одежда бурный вихрь, а плоть геенский мрак;
Как громы речь его, сверкающие очи
Подобны молниям среди глубокой ночи... [70].

Соответствуют своим богам и языческие жрецы, ставшие основными противниками князя Владимира, мечтающими совлечь его с пути истинного. Жрец Перуна Пламид жесток, коварен, лжив, фанатичен: «в приветствиях обман», «но сердцем был жесток, как твердый истукан» [18]. Зломир, олицетворяющий собой язычество как таковое, «безбожный чародей», живущий в утрюмом лесу, связан с самим «Князем тьмы», «противником божества».

Кульминация языческих злодейств в поэме – жертвоприношение младенца, осуществляемое Зломиром. При этом поэт выражает уверенность, что обычай проливать кровь младенцев для вызывания душ мертвецов, который был распространен у славян-язычников, пришел в Россию из греческих Элевсинских таинств и мистерий Исиды. Херасков вспоминает даже учение Пифагора «О преселении душ наших и телес» [125].

Пролитие крови ближнего своего во имя якобы святых целей – неотъемлемый знак того, что перед нами воплощение церкви антихристовой. Достаточно вспомнить цитату из «Внутренней церкви» И. Лопухина: «Самая нижняя жатва злобному духу антихристову суть упражняющиеся в гнусной вражде и гаданиях, убийцы, обагряющие руки свои в крови ближних, и еще те несчастнейшие из рабов, которые отменно преисполняют чашу плотских беззаконий, яко то пьянство, блуд и проч» [Лопухин, 1990, 275].

Кроме того, у Хераскова именно «кумиродейственник» [130] Зломир зарождает в душе Владимира сомнение относительно истинности принятой им веры.

Это сомнение Владимира имеет под собой вполне конкретное историческое обоснование. Основными идейными врагами масонов, как известно, были вольтерьянцы, как раз виновные в «сомнениях» относительно истинной веры, всемогущества Божия и его «всеблагости». Достаточно вспомнить знаменитые рассуждения Вольтера по поводу «справедливости» гибели Лиссабона².

В поэме Хераскова сомнение рождается от воображения – неотъемлемой черты человека, которая вводит его в соблазн. Кстати, именно этим обстоятельством можно объяснить такое настороженное, если не сказать враждебное, отношение русских масонов к жанрам, питающим человеческое воображение, например, к романам. О воображении сказано:

Все наше бытие, и все душевно свойство
Прельщает, веселит, лишает дух спокойства...
Воображение по лабиринтам водит,
И человек за ним как тень за вещь ходит
(выделено мною. – Е. П.) [141].

У Лопухина об опасности воображения в трактате говорится следующим образом: «Но весьма опасаться надлежит давать волю своему воображению, и составляя образа, вперяться в них: какие бы сии мысленные образа ни были, чрез все могут вредные впечатления сделаться на воображение» [Лопухин, 1990, 289].

После того как у Владимира зародились сомнения, для него уже перестали быть очевидными истины, открытые ему философом Киром:

Он мыслит: тонет весь во заблужденьях мир,
Все видимость одна, Мессия и Кумир.
Язычество мечта, мечта и Христианство.
Все думают людей вовлечь в свое подданство [141].

Поддержку в этом заблуждении Владимиру оказывает «государственный» миф русской культуры XVIII столетия. Перед

² Речь идет о произведении Вольтера «Поэма о гибели Лиссабона, или Проверка аксиомы: “Все благо”».

мысленным взором героя неожиданно появляется образ России, которая «главой своей коснулась облакам» [142] и чей облик напоминает соответствующие образы од Ломоносова.

Россия укоряет Владимира в том, что он думает только о вере и забыл о государственной пользе, о необходимости победоносных войн. Это как нельзя лучше отражает взгляды масонов на «пафос торжествующей государственности» как таковой, что, кстати, прекрасно понимала и не приветствовала Екатерина Великая. Под влиянием ложных представлений о государственной славе Владимир приказывает начать войну с Таврией. И только философ Кир возвращает его на путь истинный, придав грядущему походу нравственно-религиозный смысл. Кир говорит:

Гряди в Херсон, гряди, и верь моим словам,
Что ты умрешь, о Князь! Но ты воскреснешь там.
Еще я прореку: со Греческой княжною
Ты будешь сопряжен в Таврийском царстве мною [147].

Владимир не понимает высшего смысла его слов, но мысль о браке с юной христианской княжной подогревает его чувственность. Он спрашивает о ней у своего полководца Рогдая и получает ответ, что царевна Анна по красоте вторая Елена Спартанская. Готовясь в поход, Владимир отпускает 1000 своих наложниц, прощает Гориславу (Рогнеду), замыслившую его убийство, и отдает ей в подданство Полоцкую державу.

Таким образом, в поэме опять возникает конфликт между идеалом государственной власти, неразрывно связанным с идеей завоеваний и воинской славы (за это критиковал Екатерину масон М. Щербатов), и идеалом «нравственного просветления» человека, готового отказаться от этой славы. При этом «пафос торжествующей государственности» оказывается силен не только в сознании Владимира, но и в сознании М. Хераскова. В результате поэту приходится объединить эти два стремления. Его герой не выбирает: корона или возрождение, но выбирает возрождение, которое должно принести еще большую славу его короне.

Важную роль в общем замысле играют части, которые были введены Херасковым в третью, последнюю и окончательную редакцию поэмы. В этих главах повествуется о двух путешествиях, совершаемых спутниками Владимира в поисках истины.

В первое – ложное, греховное путешествие в поисках нового «золотого руна», в царство Суесвятства отправляется полководец Владимира Рогдай, мечтающий о власти и славе. При этом Рогдай у Хераскова далеко не заурядный злодей. Он не враг России и не возрожденного Владимира. В ответ на предложение Зломира изменить своему повелителю Рогдай гордо заявляет:

Толь подлых никогда Рогдай не знает правил [161].

Однако Зломир подкупает его обещанием получения рога «слоновой чистой кости», который может «мир потрясать», «смирять людские злости». Рогдай искренне надеется, что в результате его путешествия

Россия задрожит, но мы ее прославим [164].

Вообще, Рогдай выступает в поэме в качестве примера человека, побежденного «ложным светом». Он воплощает масонскую интерпретацию «государственного человека», олицетворяющего собой только силу и мужество, но отнюдь не добродетель:

Мои кумиры, Князь, война, мечи и слава,
Моя любовь – мой царь, мой сродник – вся держава [145].

У Рогдая в поэме есть свой путь испытаний, которые в конечном счете приведут его не к возрождению, как Владимира, не к обретению идеальных человеческих качеств, как Всеволода, но к духовной, а затем и физической гибели.

Путешествию-испытанию Рогдая посвящена 15-я глава поэмы Хераскова. Так же как и путешествие Всеволода, путешествие Рогдая наполнено масонскими нравоучительными аллегориями. Так, в Черном урочище перед героем предстает дева в белых ризах, которая оказывается «совестью чистою». Она его укоряет за измену Владимиру, за измену добру, но он прогоняет ее.

Для того чтобы подойти к храму Суесвятства, Рогдаю необходимо пройти через Черный лес, и он рубит ветви мечом, пролагая себе дорогу. Ветви превращаются в змей, а деревья источают слезы, так как на самом деле это души лжетолкователей и фарисеев. С одной стороны, тут чувствуется явное влияние «Божественной комедии» Данте (седьмой круг ада, где гарпии терзают деревья, являющиеся душами самоубийц).

Однако в трактате И. Лопухина лжетолкователи и фарисеи как раз и являются представителями церкви антихристианской: «Великие орудия в антихристовой церкви суть духовные те фарисеи... которых самолюбие, гордость, духовное сладострастие, лукавство, властолюбие облачают в одежды смирения, воздержания, целомудрия и благотворения» [Лопухин, 1990, 275].

Далее Рогдай встречает Змея с семью головами, каждая из которых символизирует один из смертных грехов. Храм Суесвятства состоит из черных аспидов, окружен извне железными столбами. В жертву Богине приносят черного врана. Рогдай видит Богиню, у которой

Глаза осенними казались облаками,
Власы простерлися извитыми змеями [215].

В одной руку Богиня держит пальму – символ победы, в другой – кинжал – символ распри. Вокруг ее трона расположились Невежество, Расколы, Страх, Проньирства, Хитрость, Ложь, Зависть, Клевета, Предательство, Татьба.

Богиня преподносит герою обещанный рог из слоновой кости, в который можно трубить только три раза, и дает наставление: «Венчайся оливами (мирными делами. – Е. П.), но опасайся пальм!» Однако Рогдай вынужден два раза трубить еще в царстве Суесвятства. Один раз для того, чтобы вырвать своих спутников (двух рыцарей, следовавших за ним) из сетей развращающего порока, второй раз – чтобы отогнать явившихся исполинов. С рогом власти Рогдай отправляется к Херсонесу, намереваясь завоевать для России власть над миром, однако впоследствии окажется, что он мечтает о власти только для самого себя.

Представляется, что, описывая этот ложный путь Рогдая, Херасков размышлял о горестных итогах екатерининского правления, о чем так жестко и определенно сказал М. Щербатов в своем трактате «О развращении нравов в России». Императрица, так же как и Рогдай, мечтала, по представлению масонов, лишь о суетной внешней славе и завоеваниях, особенно во второй период своего царствования.

Так или иначе, путь Рогдая – это путь ложного христианина, или антихристианина, путь, который ведет к врагу Божию.

Основанное на гордости и самолюбии «ложное христианство» в конце концов приводит его в храм *фанатизма*, где он вступает в борьбу с Владимиром и гибнет от его меча, что воспринимается в контексте поэмы как справедливое возмездие за измену духовному предназначению человека. В масонстве меч является «символом нерушимой справедливости на страже строгих законов» [Соловьев, 2001, 272].

Отсюда явственно следует, какой путь человеческого бытия русские масоны считали ложным. Для них этой антропологической дистопией был путь в поисках личной славы, государственных завоеваний и побед. Именно поэтому русские масоны неизменно оставались равнодушными к «грому побед» эпохи Екатерины Великой или грандиозной наполеоновской эпопее. Зато их внимание привлекали «мистические» и мечтательные императоры Павел I и Александр I.

Во второе духовное путешествие в поисках истины отправляется сын Владимира Всеволод. Путешествие Всеволода в контексте поэмы становится предвосхищением окончательного возрождения самого Владимира. Именно это путешествие можно считать наиболее масонским по его символике: аллегории, чудеса, поучительные сентенции. Данная часть поэмы является наиболее слабой в художественном отношении, зато наиболее насыщенной в философском и идейно-нравственном смысле.

Эти два путешествия подготавливают «вхождение» князя Владимира в Херсонесский храм, подготавливают его подлинное *возрождение*.

Следует обратить внимание на то, что основные этапы путешествия Всеволода и его высший мистический смысл опять совпадают с основным направлением просветления человека во Христе, о котором писал в своем трактате И. Лопухин: «На сем пути должно упражнять волю в насиловании всех естественных свойств и сил своих на исполнение заповедей Христовых, на подражание внутренно и внешне его примеру. Насиловать должно натуру ветхую, для которой нет ничего толь возмутительного, как жизнь и учение спасителей; ибо они умерщвляют ее» [Лопухин, 1990, 287]. И далее: «Идущий сим путем должен повседневно, смотря в зеркало Евангельское, качествовать себя в нравах и добродетелях Иисусовых не для того, чтобы естественными силами уподобиться

Иисусу – чего и от части не возможно без божественного превращения в жизнь сверхъестественную; и да не дерзают плоть и кровь даже и помыслить о том!» [Лопухин, 1990, 287]. Тут мы имеем дело с предостережением: не будь Человекобогом! Стать Человекобогом в поэме попытался Рогдай, за что и был наказан смертью.

Перед началом пути Всеволод переправляется на ладье через реку. Старец-перевозчик упрекает героя, что он разнежен «прохладами любви», и дает ему стальное зеркало, благодаря которому он может противостоять этому пороку.

Первое испытание Всеволода (и любого человека вообще!) – испытание любовными страстями. На «золотых берегах» и «шелковых лугах» Всеволод встречается с Праздностью и Развратом. Тут «в полном торжестве богиня зрится Лада» [176] вместе со своим сыном Лелем. В розовых чертогах из цветов Всеволод видит таинства любви, то, что люди обычно принимают за эдемские наслаждения. Он не может устоять перед соблазнами, так как «хоть разум был упрям, но сердце не упрям» [172].

На помощь Всеволоду приходит зеркало, благодаря которому любовные страсти и наслаждения (философия эвдемонизма) предстают в их подлинном обличье. Вместо вина присутствует отравка, вместо яств – семена болезней. В чертогах любви он видит «притворство, лесть, обман, гнездящиеся там» [174], после чего раскаивается в своих слабостях.

Второе испытание – тяжкий труд человека для насыщения своих каждодневных потребностей. Этому испытанию соответствуют приключения Всеволода в дремучем лесу, где он с трудом насыщается плодами, которые возносятся от него (своеобразные страдания Тантала). Однако от этих плодов в его теле рождаются силы для преодоления новых испытаний.

Третье испытание – подъем на гору, на вершине которой он опять встречает старика-перевозчика, оказавшегося «рассудком здоровым». Рассудок рассказывает Всеволоду о своем назначении в этом мире:

При дерзких подвигах, среди кровавых боев
Мой долг обуздывать и просвещать героев...
Мной токмо от скотов отличны человеки,
Коль верны мне они, я верен им во веки [178].

Всеволод идет с Рассудком в долину, где растет пять деревьев, а около них – мрачная нора, из которой выползает «страшный змей». Всеволод показывает ему свое зеркало, и змей отравляется собственным ядом. Этот змей – «самолюбивость» (термин Хераскова). Старец говорит о грехе самолюбия, который часто свойственен самым великим героям:

Разумным хочет кто и мужественным быть,
Сие чудовище обязан усыпить [180].

М. Холл, говоря о «видении» Гермеса, упоминает «Помандреса, Великого Дракона, Повелителя Слова», через которого происходит божественное приобщение к Истине.

Образ Великого Дракона – хранителя мудрости был переосмыслен в масонстве, где символ Ороборос (змея, кусающая свой хвост) становится символом состояния человека после грехопадения. Именно поэтому у М. Хераскова во «Владимире Возрожденном» героям неоднократно приходится сражаться с драконами, являющими собой адское искушение.

Большое место проблеме борьбы с самолюбивостью уделяется в трактате Лопухина, который пишет: «Человек, имеющий от природы дух сильный, высоко и тонко самолюбивый, гордостью духовной и сладострастием движимый, достигая до искомого... верха величества и славы <...> для самоудовлетворения творя дела по правилам, из Христовой жизни почерпнутым, и не духом Христовым творя их, печатлеет на них самого себя, а не Христа» [Лопухин, 1990, 284]. Подобных людей, проникнутых самолюбивостью, Лопухин именует «героями ложного христианства». Они «мнят деятельностью своею распространять царство Божие, но, основывая оную на самости, суть они похитители славы Божией и распространители царства собственности, носящей на себе образ Антихристов».

Для борьбы с самолюбивостью Всеволод у Хераскова использует зеркало, помогающее герою во всех испытаниях, это совесть, которой масоны уделяли большое внимание в процессе нравственного возрождения человека. Совесть – эхо или отзыв гласа Вседержащего, раздающийся во «внутреннем человеке». Лопухин пишет: «Ежели человек, внемля спасительному гласу оному, отвлечет себя от заглушающего волнения страстей и обратится, яко

сын блудный, к отцу чадолюбивому, то во глубине внутренней-
шего его живущая сила Божия зачнет в нем возрождение, отверзет
путь к явлению внутри его царства Божия» [Лопухин, 1990, 287].

Змей самолюбия страшен тем, что усыпляет совесть, если с ним
не бороться. Рассудок позволяет Всеволоду увидеть души героев
древности, которые стали жертвами подобного «усыпления». Среди
них Ксеркс, Аттила, Ганнибал, Александр Македонский, Ахиллес.
Уже из подбора имен, в котором соседствуют «бич божий»
Аттила и великий Александр вместе с героем Ахиллесом, можно
заключить, что для масонов не существовало культа героической
античности. Это еще более подтверждают слова Рассудка:

Там видны Римские тщеславные герои,
Которым нравились пожары, славы, бои... [183].

После победы над самолюбием Всеволод пьет «воду мужества». Теперь он достоин защищать русскую землю, быть верным
помощником своего отца. Ему остается только испытать свое
мужество. Для этого он должен секирой посесть железные
древеса и сделать из них копье. С этим копьем он возвращается
к войску Владимира и с помощью этого же копья одерживает
воинские победы в сражениях с врагами России.

Появление в поэме копья, сделанного из «железных деревьев»,
далеко не случайно. В масонской мифологии и обрядности
копье – «символ правосудия, им вооружен страж, который
допускает в масонский Храм адептов лишь после проверки. Оружие
олицетворяет бдительность на посту» [Соловьев, 2001, 259].
Таким образом, путешествие Всеволода прямо предваряет будущее
духовное возрождение Владимира.

Восемнадцатая глава поэмы является кульминацией и одновременно
развязкой мистико-христианского сюжета поэмы. В ней
Владимир наконец становится возрожденным, но перед этим он
должен пройти еще одно, самое тяжелое, «адское испытание»,
которое готовят ему совместно Зломир и Рогдай.

Прежде чем попасть в Храм, убранство которого очень напоминает
убранство масонской ложи, чтобы принять Крещение,
Владимир проходит испытание в храме Фанатизма, куда
завлекает его одетый в одежду странника Зломир. Там он
пытается заставить Владимира принять веру, подчиняющую
власти церкви

правителя и государство. Это, безусловно, аналог латинской веры, против которой сразу же восстает «православная» душа Владимира. Герой заявляет:

Закон моей души потребен к Просвещенью,
Но страшен мне закон, влекущ к порабощенью,
И веры узника творящий из Царя [282].

Тогда в ход пускается последний аргумент Зла – рог Рогдая, в который он трубит для того, чтобы стать повелителем Вселенной. Вслед за трубным звуком на троне появляется Фанатизм, держащий в руках дымящийся кровью кинжал – символ распри. «Свирепый» Фанатизм требует, чтобы все пали перед ним ниц. Однако Владимир «не слабеет»

И преклонить колен стремленья не имеет [283].

В противовес уверениям Фанатизма Владимир заявляет, что

Христов закон людей не тяготит, не мучит,
Он ближнего любить, не ненавидеть учит,
Отколе взяли вы преданья таковы?
Мессия весь любовь, не милосердны вы [283].

Об этой божественной любви много говорил Лопухин в своем трактате: «Что же знаменует воистину члена Христова? Любовь! I Кор. XII. Любовь есть сущность животворящего тела Иисусова. Любовь есть явление духа его. <...> Любовь одна есть неразрывный узел, со Иисусом соединяющий» [Лопухин, 1990, 278]. «...Любовь есть начальное свойство божественной природы возродения, знаменующей существенных членов христовых и чад божьих» [Там же, 278].

На помощь злу приходят греховные искушения любви. Перед Владимиром появляется призрак греческой княжны Анны, с которой он должен обвенчаться сразу после принятия Крещения. Призрак умоляет его принять веру Фанатизма. Лжекняжна соблазняет Владимира утехами и забавами, которые символизирует «роскошный Велиал» [285]. Она показывает ему «как будто древний Книд» [285] – храм Афродиты на Кипре, или Армидин дом.

После этого перед Владимиром являются пороки, которые некогда соблазняли его сына Всеволода:

Пороки в нагоде явились без коры;
Соблазнов тысячи, роскошные пиры;
<...>
Страстями волнуются, как волны в океане,
Язычники и все притворны христиане [285].

Лжекняжна увлекает Владимира к кумиру Фанатизма, но он успевает обратиться с молитвой к Богу:

Спаси меня от зла, о Христианский Бог! [288].

Лопухин писал о молитве: «Она есть пища, укрепляющая на подвиге духовном. Молитва должна быть основана на преданности. Смирненное предание себя в волю Божию есть лучший образ молитвы» [293].

Рогдай трубит в рог четвертый раз, забыв о предупреждении Суесвятства. Обаяние Фанатизма исчезает, Зломир низвергается в ад на вечное страдание, Рогдай хочет убежать, но Владимир поражает его мечом.

Зажженная в небе звезда ведет Владимира к истинному храму. Но и тут его испытания не заканчиваются, так как, уже находясь в храме, он проявляет греховное любопытство. Желая познать высшие тайны христианства, он «расторгнул дивную завесу», скрывающую алтарь и... лишился зрения. Владимир наказан, как Дафан и Авирон, которые дерзнули заглянуть в глубь ковчега. Лопухин писал о пагубности любопытства: «Необходимо страшиться, чтоб напрягать себя собственными силами проникнуть во внутреннее царство Божие. Ужасны следствия таковых покушений! Тьма не может иметь общения со светом. Токмо духовныя чувства нового человека могут наслаждаться божественной жизнью» [Лопухин, 1990, 290].

Владимир обнимает руками алтарь и раскаивается в своем проступке. Он узнает от старца Кира, что зрение вернется к нему только через святое Крещение. И происходит чудо:

Владимир, жизнь водой дающею омылся,
Очистился, воскрес, Владимир возродился [292].

У Лопухина в трактате дается такое описание чуда Крещения: «Спасительный крест внутренний для совершения дела своего растопляет в огне очищения все существо возрождаемого и до

последней точки изглаживает нечистоту ветхаго человека... <...> Сие последнее действие внутреннего креста открывает человеку высочайшее познание самого себя, ибо оно дает ему живо во всем пространстве ощущать всю гнусность его и ничтожество» [Лопухин, 1990, 301]. После чуда Крещения у героя Хераскова:

*Ракрылись небеса, исчезла мрачность ночи,
Отверзлись внутренни его душевны очи;
Во близости веков, он зрит веков вдали
Завета нового успехи на земли*

(выделено мною. – Е. П.) [292].

Так человек становится Богочеловеком, окончательно преодолевшем в себе «ветхого Адама». Этому основному вопросу масонской этики в трактате Лопухина посвящена глава VI «О пути Христовом в душе». Лопухин пишет: «Сия таинственная работа Иисусова тогда начнется в душе, когда откроется в ней обновительное действие силы Божией, когда оплодотворится семя натуры Христовой и ощутительно воздействует дух его, несомненно свидетельствующий присутствие свое и дающий вкушати и видети благодать Господню. Тогда сие творится в душе, когда в ней возгордится жизнь Иисуса Христа» [Лопухин, 1990, 286].

Подобно Энею в 6-й песне поэмы Вергилия «Энеида», Владимир наслаждается лицезрением великого будущего России, просветленной христианством, когда «Слово Божие в России возгремит» и «вся исполнится Россия чудесами» [293].

Владимир видит еще не родившиеся души Александра Невского, Дмитрия Донского и, наконец, прозревает рождение Павла, которому посвящена поэма Хераскова.

После крещения в храме Владимир сопрягается браком с греческою княжной, и вся Россия наполняется светом истины:

*Исчез в России мрак, разрушились кумиры,
Победоносну песнь зыграли райски лиры.
Владимир в вечности венцами покровен,
Доколе свет стоит, не может быть забвен;
Он подвигом святым вовеки будет славен;
Россию просветил; Апостолам он равен [294].*

Итак, Херасков разделял веру многих русских масонов в то, что вместе с возрождением верховного правителя должна возро-

даться вся Россия. Он связывал свои надежды с наследником престола Павлом Петровичем, который должен был стать именно этим «духовно возрожденным» монархом в противовес своей наполненной «самолюбством» и сладострастием матери. Примечательно, что посвящение Павлу автор не снял даже в третьем издании поэмы, вышедшем в 1809 г., в эпоху Александра. Это посвящение в контексте государственного мифа русской культуры, где Павел выглядит однозначно как тиран, является более чем любопытным. В контексте же масонской антропологической утопии Павел зачастую оказывался идеальной фигурой, если вспомнить, какие усилия прилагали русские просветители (тот же Н. Панин) для его воспитания. И этот пафос воспитания идеального монарха был очень важен для Хераскова, полагавшего, что именно идеальный монарх обязан быть идеальным человеком.

В этой искренней вере в человеческую добродетель заключалась тайная сила вольных каменщиков, неизменно привлекавшая в их братство лучших людей России XVIII столетия. Не случайно масонами были многие русские писатели и поэты того времени: А. Сумароков и А. Ржевский, Н. Карамзин и А. Радищев, В. Левшин и И. Елагин.

Говоря же о литературном процессе XVIII столетия в целом, нельзя не отметить того символического факта, что новая русская литература XVIII в. начинается образом Владимира в трагикомедии Ф. Прокоповича и достигает своей духовной кульминации в образе Владимира в поэме М. Хераскова. И в том, и в другом произведении главное внимание авторов было сосредоточено на Крещении Руси, после чего наступает принципиально новый этап в ее развитии, требующий появления новых людей, что как нельзя лучше соответствовало антропоцентрической направленности эпохи Просвещения.

Ардт И. Об истинном христианстве: В 6 кн. М., 1784. Кн. 5, ч. 4.

Болдырев А. И. Основные черты концепции человека в русском масонстве второй половины XVIII века // Болдырев А. И. Проблема человека в русской философии XVIII века. М., 1985.

Давыдов Г. А. Поэзия М. М. Хераскова и религиозные искания русских масонов // Масонство и русская литература XVIII – начала XIX в. М., 2000.

- Карамзин Н. М.* Письма русского путешественника. Л., 1984.
- Лопухин И. В.* Некоторые черты о внутренней церкви // Русская философия второй половины XVIII века: Хрестоматия. Свердловск, 1990.
- Пиксанов Н. К.* Массонская литература // История русской литературы. М.; Л., 1947. Т. 4, ч. 2.
- Сахаров В.* Иероглифы вольных каменщиков // Массонство и русская литература XVIII – начала XIX в.
- Сахаров В.* Царство Астреи: Миф о золотом веке массонской литературы XVIII века // Русское массонство в портретах. М., 2004.
- Сахаров В.* Чаяния «ветхого Адама»: Человек в философии русских массонов // Русское массонство в портретах.
- Соловьев О. Ф.* Массонство: Слов.-справ. М., 2001.
- Херасков М. М.* Творения М. Хераскова, вновь исправленные и дополненные: В 12 ч. М., 1809. Ч. 2.
- Холл Мэнли П.* Энциклопедическое изложение массонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. Новосибирск, 1992.

Э. М. Афанасьева

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ ОСНОВА «НЕВЫРАЗИМОГО» В. А. ЖУКОВСКОГО

Романтическое стремление к постижению тайны мироздания неизбежно сталкивалось с проблемой отражения в слове масштабности мира. Слово, с одной стороны, было осмыслено как источник гениального прозрения, а с другой – как беспомощное орудие общения, обреченное на невозможность вместить в себя уникальность бытия. Глобальность творческим поискам придает христианское отношение к Слову как первооснове бытия: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» [Иоан., 1, 1]. Оппозицией словесному образу стала для романтиков эстетика молчания, которая имела к началу XIX в. серьезную религиозно-философскую традицию осмысления.

© Афанасьева Э. М., 2007